

近世日本における聖書受容と文化／社会抵抗

——キリシタンの殉教をめぐる——

狭 間 芳 樹

はじめに

近世日本のキリスト教宣教は「キリシタン世紀」とも称される約一世紀の間に多くの信徒獲得という興隆期を経ながらも、やがて禁教・弾圧期を迎え、最終的には殉教者が生み出されるという目まぐるしい変遷をたどった。さらにその後の鎖国期も考えあわせるならば、近世キリシタン史の大部分は徳川幕藩体制という社会体系と対峙した歴史であったといえるだろう。

1630年代初頭までにキリシタンになった者は延べ76万人とも推定されるが、彼らの信仰の質、つまり教理の理解レベルについてはこれまでしばしば懐疑的な見方がなされてきた。すなわち一定水準まで厳密に教理を理解した上で入信したのは大名や武士といった階層に限られ、民衆層の場合そのほとんどは病気の治癒などの現世利益を求めての入信に過ぎなかったとの見方がそれである。こうした見方は、ともすればそれまでの既存宗教とキリシタンとには大差がないといった論調につながるものである。さらに入信動機に関しても、大名層や知識人層の場合、そのほとんどは南蛮貿易の利やキリシタン科学——天文学をはじめとした日本に比して高度な自然科学に惹かれての接近に過ぎず、かたや民衆層にいたってはキリシタン領主による領内全域の強制的集団改宗に他ならないため、自発的な入信だとは認め難いと論じられることも少なくない。確かに宣教初期には大村領（長崎）のように領民を強制的に改宗させたことが明白な例もあることは否めない。しかし、そうした動機による入信のみで、はたし

て短期間に多くの信徒、さらには4万人以上¹とも推定される殉教者が生み出されるものなのか。加えて殉教者の多くは民衆であった。そこで、本稿では民衆層の聖書受容と教理理解とをあらためて検証し、殉教に至った動機や精神性を明らかにするなかでキリシタンにおける文化／社会抵抗の一樣相について考察したい²。

1. キリシタンの信仰生活と聖書受容

日本宣教開始後早い段階で導入された日本語訳聖書はイエズス会士フェルナンデス Juan Fernandez (1526-1567) が精緻に邦訳した四福音書であり、その刊行は1563年以前と推定される。その後1565年頃には畿内（堺）でフロイス Luís Fróis (1532-1597) による「日曜日と祝日の福音書」なども邦訳されている。これらは現存しないものの「バレット写本³」によって、その内容が1607年に刊行された『スピリツアル修行』（長崎刊、ローマ字本）に収められた「キリストの受難物語」と同じであったことが確認されている⁴。『スピリツアル修行』とは観想修得書を集成した書物で、当初日本人修道士の養成機関でのテキストとして編纂されたものの、その後一般信徒向けに改編され、広く流布したキリシタン版である。その成果は、宣教開始からわずか3年後の1552年に山口の教会で降誕祭の際、「夜通しで、われらの御主ゼス・キリシトの御生涯を読み聞かせた」と報じられ、信徒たちが宣教初期からキリストの生涯を朗読し、受難を観想する降誕祭を過ごしていたことにも窺える⁵。

1 フーベルト・チースリク『キリシタン書・排耶書』岩波書店、1970年、582頁。

2 本稿で論じる「民衆」とは社会史的な概念としての「被支配者」という身分や階級に限定されるものではなく、当時の社会構造上、支配階級に属する下級武士層をも含めた信徒全般を指す。

3 「バレット写本」とは、1590年に巡察師ヴァリニャーノ Alessandro Valignano (1539-1606) と共に来日したイエズス会士バレット Manuel Barreto (1564-1620) が1591年にその当時すでに日本にあったローマ字日本文による福音抄を筆写したものである (J. F. Schütte「ヴァチカン図書館所蔵バレット写本について」『キリシタン研究』7、吉川弘文館、1976年、参照)。

4 海老沢有道『日本の聖書』講談社、1989年、44頁。

5 典礼や聖書劇なども早い段階で実践されており (1561年、ジョアン・フェルナンデス書簡)、

降誕祭の日……修道院に来て泊まり込み、第二のミサまで留まった。ジョアン・フェルナンデス修道士が読み聞かせるデウスの教えに絶えず耳を傾け、彼が疲れると……キリシタンの少年一人が（代わりに）読んだ。同夜は終始、デウスの教えを聴いて過ごし……かくして降誕祭夜半のミサを歌って……福音書と書簡を読み、我らは応唱した⁶。

この他にも「聖金曜日に、ばあでれは聖十字架を崇敬する式を行なって、キリシタンたちにこの聖十字架を示し、この式が終わった後で、一人のいるまん〔Irmão=修道士〕が御パッショ〔ン〕を読んだ」こと、さらにそれが大いに「聴衆に感銘を与えた」ことなどが報じられている。また都地方区でも「夜、晩祷が終わってから、一人の日本の少年が四つの福音書から抜粋した御パッショ〔ン〕を彼等の言葉で慎しやかに且厳かに人々に読んできかせ」、「全部で四つの福音書から抜粋した御パッショ〔ン〕の文を読み、それが終わった時、ばあでれ〔Padre=司祭〕はそれをもう一度敬虔な対話と黙想の点〔要^{ポントス}点〕との形で纏めた」（1567年、堺）といった報告が見られ、山口のみならず他の多くの地域においても同様な信仰生活が繰り広げられていたことが確認できる。では、宣教師たちはキリストの生涯を知ることによって信徒たちに何をもっとも理解させたかったのか。それは「イミタティオ・クリスティ Imitatione Christi」、すなわち「キリストに倣う」ことであった。

ヨーロッパ各地で中世の末から聖書に次いで広く読まれた『イミタティオ・クリスティ（Imitatione Christi）』の特徴はイエス・キリストに倣うことにより神の愛を獲得するところにある。その著者としては共住生活修士会のグローテ Gerard Groote（1340-84）やケンペンのトマス Thomas á Kempis（1380頃

さらにそれは毎年繰り返されるなかで洗練されていった（1567年度日本年報）ことが報告されている（拙稿「キリシタン信仰におけるマルチリョと「個」についての一考察」『アジア・キリスト教・多元性』6、現代キリスト教思想研究会、2008年、52-53頁）。

6 「1554年、ペドゥロ・デ・アルカソヴァ修道士のポルトガルのイエズス会修道士ら宛書簡」『十六・七世紀 イエズス会日本報告集』Ⅲ-1、同朋舎、1997年、116頁。以下、本稿における引用中の下線、傍点及び〔 〕括弧内の補足は狭間による。

-1471) など諸説あり、今日なお確定されるには至っていないものの、キリストに倣うことを理念に掲げた「近代的敬虔 Devotio moderna」の運動に携わった者によることは間違いない⁷。この書は日本でも1596年に『こんてむつすむんぢ』として原著に忠実な翻訳が刊行され、さらに一般信徒のためにわかりやすく改訂したものが1610年に刊行された⁸。なお、1596年には総会長ロヨラ Ignatius de Loyola (1491-1556) の『靈操』もラテン語版とはいえ天草から出版されており、その他同年に出版された三冊のキリシタン版すべてが信心修徳書であったことはイエズス会が教理教育のなかでキリストの受難をとりわけ重要視していたことをあらわしている。

2. キリシタンの教理理解

1595年に天草より刊行された『羅葡和辞典』では「Mártyr (殉教者)」の語が「デウスの御奉公に対して呵責をうけ生命を捧げたる善人」と説明されている。殉教の意義について論じられたキリシタン版としては、ローマ字本・日本語で刊行された聖人伝『サントスの御作業の内抜書』(1591年)、特にその後半部分である「マルチレスの証拠、並びにその位高きことを現はす心得のこと」がある。なお、この後半部分の一部を要約・抜粋した殉教指南書である『マルチリヨの葉』は、かつて姉崎正治により名付けられた「マルチリヨの鑑」、「マルチリヨの勧め」(=「丸血留の道」)、「マルチリヨの心得」という、それぞれ慶長、元和、寛永の時代に書かれた三つの文書をまとめたものである。なかでも「マルチリヨの勧め」では最初にキリシタンたちが迫害に晒される理由について述べられ、デウスが信徒の真正さ(真のキリシタンか偽のキリシタンか)を見極めるために迫害があるとの説明がなされ、迫害に際し、それを回避しようとすることは「もるたる科^{とが}」(重い罪)であることが強調されている。

7 拙稿「近世日本におけるキリスト教伝道の一様相——キリシタン文書に見る「近代的敬虔」とキリスト教受容」『アジア・キリスト教・多元性』2、現代キリスト教思想研究会、2004年、36頁。

8 柊源一「國字本こんてむつすむんぢ攷」『吉利支丹文学論集』教文館、2009年、7-16頁。

迫害が厳しさを増し、慶長禁令が全国に布達される直前の1612年度イエズス会日本年報を見ると、信徒たちの様子が次のように記されている。

聖なる遺体を崇め、衣服や流れ出たばかりの血で濡れた土を形見にとろうと駆けつけた人々の群れは異常なほどで……多くの者が、まだ流れ落ちていた血を取って額に十字の印しをした。……皆非常に喜び元気づけられ、キリストのために生命を捨てるつもりになっていた……⁹

こうした、キリストのために殺されることは自分たちがもっとも望んでいることであるとの信徒の精神性からは、来るべき禁教下における殉教への準備教育が一定の成果を挙げていることが確かめられる。聖遺物崇拝に関しては、たとえば平戸の度島では宣教師が訪れると1500人以上の人々が聖遺物や十字架、ロザリオなどを求めたとの報告をはじめ、イエズス会報告に散見される。こうした崇拝について青山吉信氏は、それがヨーロッパでも異教の地方神や精霊（氏神）が果たしてきた役割を肩代わりするかたちで拮据したことを指摘し、いわば古来の「氏神と新来の聖人とはほとんど同一」であったのではないかと論じている¹⁰。

かつて和辻哲郎は、キリスト教伝来に先立つ室町時代に「縁起物語」が広汎に流布しており、そこに登場する「苦しむ神」、「死んで蘇る神」が当時の日本の民衆にとって非常に親しいものであったから日本の民衆には「死んで蘇る神」という観念を理解し得る能力があったこと、したがって「キリストの十字架の物語は、決して理解し難いものではなかったであろう¹¹」と分析した。このような論調は先行研究にもしばしば見受けられるもので、近年では久留島典子氏が、島津貴久の母親が「マリア画像の写しを特に求めた」事例などを挙げ、「観音信仰に通じるマリア信仰」が人々を惹きつけたとの見方を呈している¹²。確かに観

9 「1613年、ジョアン・ロドリゲス・ジランのイエズス会総長宛1612年度日本年報」『十六・七世紀 イエズス会日本報告集』Ⅱ-1、同朋舎、1990年、333頁。

10 青山吉信『聖遺物の世界——中世ヨーロッパの心象風景』山川出版社、1999年、27頁。

11 和辻哲郎『埋もれた日本』新潮社、1980年、101-107頁。

12 久留島典子『一揆と戦国大名』講談社、2009年、302頁。

音信仰は当時の人々の間で隆盛しており、観音信仰を土壌としてマリア信仰が受容されることもあったことは必ずしも否定されえない。しかし、だからといってマリア信仰が観音信仰という「似たようなもの」に置換されただけとの見方は、やはり適切ではない。なぜなら当時のイエズス会が「マリアを通してキリストへ」との原則のもと、1562年以降マリアへの崇敬と自己奉獻とを説き、キリストの受難を観想するにあたっても、「びるぜん（Virgem=処女）の子」との位置づけを強調していたからである。

そもそも原始キリスト教には見られないマリア崇拝が4世紀以降に表出すると、民間信仰とも相俟って聖母マリアは熱狂的に下支えされるなか次第に神格化されていった。もっとも第二ヴァチカン公会議ではマリアの典礼に修正が加えられることになったが、カトリック教会は仲保者としての役割をマリアにも認めるほどであった。また偶像崇拝とも解釈される聖遺物崇拝にしても、トリエンツ公会議以降はいくぶん下火になったとはいえ、民衆のあいだでは神そのものへの信仰よりもむしろ諸聖人を崇拝することや聖遺物の重視が引き続き興隆していた。したがって、その面ではキリシタン信仰がヨーロッパのそれと近い状況になっていたと捉えることもでき、ゆえにキリシタンたちの教理理解が十全ではなかったとまでは必ずしもいえないように思われる。そして、とにかくそうした観想こそが殉教精神を涵養させるものであり、また実際に殉教が発生した以上、難解ながらもその要点に関しては理解が進んでいたと考えてよいだろう。

3. 禁令の布達と殉教教育の変遷

弾圧の状況をつぶさに報じたイエズス会日本管区長コウロス Matheus de Couros (1569-1632) は、1621年の書簡で弾圧の理由について言及している。それによると、当時の為政者たちが統一政権を成立させるにあたり、自らを神格化することによって支配の安泰を目論んだことがその理由であると説明されている。こうした日本神国思想はキリシタンの興隆と対峙することによりさらに強化され、またその後ろ盾として三教一致思想や天道にもとづく君主の倫理的

絶対性、それに従う社会秩序（身分の固定化¹³）といった論理が用意されることとなった。それゆえデウスを絶対とするキリスト教の教えがそのような論理にそぐわなかったことが弾圧の一因にあるのは間違いない。ただしそうした理由だけならば、ヨーロッパにおいても国王による支配という同様な社会状況があった以上、必ずしも絶対神が封建体制と対蹠することにはならない。加えてイエズス会設立の契機が対抗宗教改革と位置づけられること、また宣教初期にザヴィエルが「上からの布教方法 *método vertical*」を採用したことからも明かなように、プロテスタンティズムに比してカトリシズムは自らのうちにヒエラルキーを有しており、むしろ封建体制に逆らうものでないともいえる。

それではなぜ徳川幕府は厳しい禁令を布達したのか。この点を考えるにあたっては「日本人の信者に説くべき殉教理論が先に存在していたのではなく、日本の現状に沿うような殉教理論が後から形成されていった¹⁴」との浅見雅一氏の視座が有益であると思われる。つまり殉教は、為政者による弾圧の結果生じたのではなく、殉教が生じるほどの熱心な信仰者が多く輩出された結果、弾圧が生じた¹⁵と捉えられるべきなのである。確かに豊田秀吉の1587年の禁令（伴天連追放令）は「規制はするものの信仰自体を禁止しない」というものであって、必ずしも徹底的な禁圧ではなかった。このことは、1602年以降1613年までに信徒が約2万人増加していることにも明らかである¹⁶。それゆえ実質的に農民層までのキリシタンの禁止が徹底されたのは徳川幕府による1613年の「排吉利支丹文」の全国的な布達が契機であった。二十六聖人の殉教（1597年）にしても、それ自体は偶発的な事件であったものの、その際殉教を喜んで受け容れ、むしろ信仰心を高揚させたキリシタンたちの姿が、為政者側の目には当時の日本の社会秩序を乱すおそれのある抵抗勢力として映り、だからこそ幕府はおののき、弾圧を強めたのである。

13 海老沢有道『キリシタンの弾圧と抵抗』雄山閣、1981年、61頁。

14 浅見雅一『キリシタン時代の偶像崇拜』東京大学出版会、2009年、277頁。

15 『キリシタン時代の偶像崇拜』、340頁。

16 五野井隆史『日本キリスト教史』吉川弘文館、1991年、11頁。

さらにここで留意すべきは準管区長ゴメス Pedro Gomes (1535-1600) の殉教に対する見解である。ゴメスが著したコレジヨの教科書『カトリック教理要綱』(1593年)の第3部¹⁷では「マルチルニナラン為二、如何様ナル仕合アル時、敵ノ手ニ身ヲ渡スヘキヤト云事」、すなわちキリシタンはどのような状況下で自らの身を差し出し、殉教者になるべきなのかについて講じられており、それによれば聖職者の場合はいかなる状況においても迫害を逃れることは禁じられてはいるものの、日本人聖職者や一般信徒に対しては「迫害時に正直に答えたならば自分の身に危険が及ぶことが予想されるような場合には、信仰を隠したり、否定したりしても構わない」と説明されている(さらに聖職者であっても、「殉教が無意味である」場合には「迫害の場所から避難」してもよいと補足されている)。要するに『教理要綱』の時点ではイエズス会は絶対的な殉教を勧めているわけではなかったのである。その理由には、当時はまだ迫害がさほど激しくなく、殉教が現実味を帯びていなかったということも考えられよう。ともかく、このような殉教規範があった以上、いうならば無理に殉教を選択しないで済む道が信徒には残されていたわけである。ゆえにそうしたなか敢えて殉教を選択した信徒たちにはそれへの積極的、自発的態度が認められてよい。

ところで、殉教に関するこうした規範は第四代(1615-19)巡察師のヴィエイラ Francisco Vieira の着任をもって一変する。

今やすでにパードレたちは、このようなキリスト教徒の改宗とその教化の方法は、使徒たちとキリストの弟子たちが聖福音書の説教を始めた時の清貧と謙遜にはあまり似ていないということを悟った。幸いに、この欠陥のゆえに、主は日本にこの迫害を加えるのをお許しになった。(1616年10月14日付、イエズス会総長補佐宛書翰¹⁸)

ここでヴィエイラは迫害がデウス自身によって与えられたとの見解を示してい

17 尾原悟編『イエズス会日本コレジヨの講義要綱』Ⅱ、教文館、1998年、68-70頁。

18 高瀬弘一郎『イエズス会と日本』岩波書店、1981年、436頁。

る。すなわちそれまでの『教理要綱』や『サントスの御作業内拔書』では迫害者が悪人だと設定されていたのに対し、「マルチリヨの勧め」になると「迫害すらも神の意志」であり、迫害を回避することが重罪にあたるとの観点へと転換し、殉教が強く勧められることとなった。この点に関し、旧約聖書『エレミヤ書』(25・8-9)におけるヤハウェの言葉「お前たちがわたしの言葉に聞き従わなかったので、わたしの僕……に命じて、北の諸民族を動員させ、彼らにこの地とその住民を、および周囲の民を襲わせ、ことごとく滅ぼし尽くさせる」との箇所と呼応するものであるとの佐藤吉昭氏の指摘¹⁹に鑑みれば、ヴィエイラの見解に違和感はないものの、こうした変遷はまさに「日本の現状に沿うような殉教理論が後から形成されていった」ことを示すものであり、いうならば日本の実情に即すかたちでイエズス会の殉教に対する立場が変転し、現実を見据えた殉教教育が開始されるに至ったことを想起させる。

おわりに

キリシタンの殉教を武士の殉死との相関から分析する山本博文氏は、殉教が日本的神観念などによるものではなく武士としての倫理に基づくものであると論じている²⁰。殉教の原因を日本的神観念から切り離した山本氏の説は興味深い。が、仮に武士の倫理を結合させるなかでキリシタンたちが殉教を志したのだとしても、武士以外の民衆層の殉教の動機には別のファクターが必要になると思われる。山本氏は「確信を持って信仰生活に入り、助かる道を捨て殉教を選んだキリシタン武士にくらべ」、民衆の信仰はキリシタンといえども「土俗的な信仰に近く、病気が治るだとか、奇蹟を見たといった理由で信者になるというものだった」、「殉教者が出ると、その遺体に集まり、なんとか聖遺物を手に入れようとする民衆の姿は、信仰のゆえと考えれば納得できないわけではないが、

19 佐藤吉昭『キリスト教における殉教研究』創文社、2004年、30-31頁。

20 山本博文『殉死の構造』弘文堂、2008年。同『殉教——日本人は何を信仰したのか』光文社、2009年、参照。

お守りを手に入れようとする熱狂だと考えれば、これも土俗的な信仰の延長線上にあるようにも見える²¹⁾と述べている。しかし、既存の民間信仰や宗教と置換されたのであれば、キリシタンだけでなく宗教全般が否定される論理が引き起こされるため、キリシタンだけが弾圧の対象になるのは不自然である。つまり神仏を信じる者たちとキリシタンとの間には何か絶対的な差異がなくてはならない。

イエズス会は多くの霊的著作を生み出すことでヨーロッパの民衆伝道に大きな成果を上げたが、そうした様相は近世日本という布教地においても同じく機能した。そのような状況下において、西洋世界ではキリスト教が公認、国教化されて以来皆無に等しくなっていた殉教が日本においては異例の規模で展開されることになった。とはいえ、仮に殉教者数を約5万人と考えても、キリシタン全体から見ればその比率は決して高くはなく、殉教よりも棄教を選択した信徒の方が大多数であった。西洋世界における古代教会の殉教者数が10万人程度と推定されることと併せて、いずれも棄教者の方が圧倒的に多く、殉教があくまでも特殊なケースに過ぎないと論じる佐藤氏は、殉教者が単なる不当迫害の犠牲者ではなく、殉教を「積極的な一つの主張」、「自己願望の実現」として解明されねばならないと指摘する²²⁾。これも日本におけるキリシタン殉教の文化／社会抵抗の一特徴を示すものといえる。

以上、殉教の動機や精神性を検証することにより明らかになったのは、近世日本におけるキリスト教宣教が単に日本という異なる文化に導入されたと捉えられるものではなく、あくまで当時の日本の状況下で文脈化²³⁾されながら受容さ

21 『殉教——日本人は何を信仰したのか』、245-246頁。

22 『キリスト教における殉教研究』、38頁。

23 文脈化の議論については森本あんり氏『アジア神学講義——グローバル化するコンテクストの神学』（創文社、2004年）に依拠した。なお、「文脈化」と言うとき「一般に、福音を別の文化に導入することであると考えている」が、「その時われわれは、福音がわれわれ自身の文化においてすでに「文脈化」されていることを忘れて……誰一人として、自分の属する文化を離れて聖書を理解し得る者はない」（Morris A. Inch, *Making the Good News Relevant : Keeping the Gospel Distinctive in Any Culture*, Nashville : Thomas Nelson Publishers, 1986.）との視座は有益な示唆となった。

れたのではないかということである。つまりキリシタンにとっての聖書受容とは、自らの主体的欲求にしたがって殉教という自己実現を主体的に志向したと措定でき、そこに内在する原動力を認めることができると思える次第である。神仏を信じた者たちとキリシタンとの絶対的な差異は聖書受容にある。ただし、それはキリシタンたちが自らの主体的欲求にしたがって宣教を摂取することにより、当時の文化／社会を再構築しようとしたことを意味するものであって、キリスト教宣教自体が文化／社会抵抗運動であると見なすものではない。

ある文化が「民衆化」するとは、その文化の普及に受容者である民衆という主体を設定することであるとの考え方に則るなら、近世日本でイエズス会がキリスト教を宣べ伝えた際、人々は聖書受容をもってキリスト教という文化——その教えに自らの主体を設定したのであって、そしてその主体の設定こそが殉教というかたちになって顕現したと考えられるのである。